

VIDAL, Lux. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007. 68 p.

MILENA ESTORNIOLO

O livro *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*, de Lux Boelitz Vidal, abre a série *Publicação Avulsa do Museu do Índio*, criada com o intuito de difundir estudos sobre o acervo e as exposições etnográficas promovidas pela instituição. A autora é professora aposentada da Universidade de São Paulo e uma das coordenadoras do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII – USP), que, desde 1990, desenvolve pesquisas no Amapá, das quais o livro é um dos resultados.

O trabalho apresenta de forma sucinta características das cosmologias de três povos do Baixo Oiapoque – os índios Karipuna, que vivem às margens do rio Curipi, os Galibi-Marworno do Uaçá e os Palikur do Urucaú – por meio da análise de diferentes versões do Mito da Cobra Grande, tema pan-amazônico que possui traços específicos entre esses povos. Segundo a autora, os povos da região, apesar de provirem de localidades geográficas diferentes e pertencerem a troncos lingüísticos distintos, além de terem aderido à religião católica ou pentecostal, compartilhariam características comuns do ponto de vista sócio-cultural e, ao mesmo tempo, manteriam, cada um, uma identidade própria, historicamente construída, e uma configuração política e religiosa específica.

O objetivo do livro, caracterizado pela própria autora como impressionista e não linear, é “mostrar como cosmologias e crenças de di-

versas origens se articulam, se difundem e se transformam em diferentes povos, habitantes de uma mesma região e em contato permanente” (p. 16). Para tanto, Vidal vale-se de uma visão ampla que considera a interação entre estrutura, história e cosmologia, definindo seu trabalho, como um ponto de partida para um diálogo frutífero com os índios e para pesquisas de campo sobre mitologia e cosmologia em situações de intenso intercâmbio interétnico.

O texto parece ter sido redigido tendo em vista atingir um público amplo, uma vez que é escrito em linguagem acessível ao leitor não-especializado e evita análises formais dos mitos e balanços teóricos acerca dos temas apresentados. O livro, dessa forma, mais abre caminhos para pesquisas futuras e instiga o interesse sobre a área e os povos que nela habitam do que apresenta soluções definitivas para os temas e questões propostos. O texto é dividido em duas partes principais, antecedidas por uma apresentação em que a autora descreve o cenário da região, expõe algumas características sócio-culturais dos povos indígenas do Oiapoque e apresenta um breve histórico da localidade, do ponto de vista dos próprios índios.

De acordo com Vidal, esses povos se refeririam a quatro fases quando pensam sobre sua história: “antes do SPI” (Serviço de Proteção ao Índio) – época de desaparecimento dos povos, escravização e deslocamentos populacionais –, “durante a atuação do SPI” (de 1945 a 1968)

– quando a instituição expulsa da área os comerciantes e estrangeiros, estabelece normas em relação ao trabalho, comércio, consumo de bebidas alcoólicas e casamento com não-índios e também promove o agrupamento populacional, com a introdução da ideologia de uma identidade nacional de que os índios fariam parte, junto com negros e brancos.

A terceira fase, “entre o fim da década de 60 e o fim dos anos 80”, seria marcada pela atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que reverteram o quadro anterior ao definirem como prioridade a demarcação de terras, as assembléias políticas regionais, os projetos de educação diferenciada, além da difusão da consciência de auto-valorização, com ênfase dada à cultura de cada povo e aos direitos dos índios. Por fim, a quarta fase, a dos “tempos atuais”, seria caracterizada pela consolidação das reservas indígenas e a homologação das terras, pela criação de organizações indígenas, nomeação de índios para cargos políticos e públicos e pelos projetos nas áreas de educação, saúde, infraestrutura e desenvolvimento sustentável.

Ainda na apresentação, a autora aponta para a escassez de estudos antropológicos relevantes sobre os povos indígenas do Uaçá e Oiapoque antes da década de 1990, e caracteriza seus primeiros estudos na área, realizados entre os Karipuna, que eram considerados pelos estudiosos como “menos índios” e consideravam a si mesmos como um povo misturado. Em relação a esse aspecto, Vidal admite as origens heterogêneas das tradições culturais do grupo, mas toma o cuidado de não considerá-lo como mero receptor de traços exóticos, pálido reflexo de uma cultura indígena mais autêntica. Ela evita, assim, cair na armadilha de essencializar a cultura, preocupando-se, ao invés disso, com as maneiras particulares pelas quais os Karipuna foram construindo ao longo do século uma identidade própria, frente a outras dinâmicas identitárias na região.

A primeira parte do livro consiste na apresentação de diferentes versões do mito da Cobra Grande, narradas por membros dos diferentes povos. A escolha da análise de diferentes versões do mito da Cobra Grande é profícua por este ser difundido em todo o norte amazônico – sendo sua presença recorrente na etnologia sul-americana e em todo o Brasil indígena, além de ser encontrada também no folclore nordestino e amazônico, na literatura e nas artes plásticas. Ao mesmo tempo, o mito apresenta características próprias na região do Uaçá, onde se constitui tanto como um emblema da semelhança, bem como da grande diversidade cosmológica e sócio-cultural encontrada na região, uma vez que cada povo insere a Cobra Grande de maneira diferenciada em um conjunto de narrativas interligadas e com ênfase variável.

Os mitos mostram que os seres que aparecem aos humanos como monstros – nesse caso, na forma de Cobra Grande, vivem e se comportam como gente no “seu mundo”, onde as cobras possuem relações de parentesco e concebem a carne humana como caça, vendo os humanos como macacos – caça favorita dos próprios humanos. Além dos mitos da Cobra Grande, Vidal apresenta outros mitos que se relacionam a ele formando uma seqüência, entre os quais estão as narrativas sobre a guerra dos Palikur e Galibi (Marworno) e os mitos sobre o “pessoal de Laposiniê” – categoria de espíritos auxiliares dos pajés nas curas e rituais do Turé.

A postura de Vidal em campo enfatizou a discussão sobre os significados profundos dos mitos, narrativas e interpretações indígenas, apreendendo-as como interlocutoras legítimas, de forma a permitir uma interação criativa entre indígenas e antropóloga. A autora considera inconcebível, neste momento de surto de globalização, que os índios não participem das discussões que dizem respeito a suas teorias nativas enquanto produção de conhecimento. Assim, para além de estudar o mito da Cobra Grande

como uma “historinha para cartilhas escolares” (p. 29) e “anedotas para agradar visitantes” (p. 29-30), a autora procura recuperar o significado histórico, político e estético de suas narrativas e apontar suas potencialidades analíticas. Esse é o objetivo da segunda parte do livro.

Vidal argumenta, na segunda parte, que seus interlocutores indígenas vivem em realidades múltiplas, que reúnem o tempo deste mundo – no qual são católicos ou pentecostais, professores, agentes de saúde e membros de sociedades cujo contato com missionários, militares e nacionais de toda origem acontece há séculos – e o tempo do outro mundo – onde vivem os Bichos, os encantados e os *karuãna*, que são invisíveis para quem não sabe enxergá-los, mas visíveis para os pajés.

Essas interações de múltiplas realidades se articulam, de acordo com Vidal, por meio de duas metáforas fundamentais para esses povos, que se consideram, como já explicitado, tanto como “misturados”, metáfora que remete à sua origem, geográfica e cultural, heterogênea e, ao mesmo tempo, que tiveram seu destino específico definido por outra metáfora, o “nosso sistema”, que se opõe, mas complementa a metáfora anterior (Vidal, 1999).

Enquanto na esfera mítica a autora defende a abordagem estruturalista como adequada para uma melhor compreensão das cosmologias dos povos do Uaçá, Vidal não considera conveniente a aplicação unilateral desse método para analisar o engajamento das pessoas no mundo, por meio da ação. Nesse caso, utiliza-se de uma antropologia processual, inspirada em Frederik Barth, que focaliza fluxos culturais e processos, de forma a articular o que se chama de cultura de maneira a torná-la transitiva para a interação entre as pessoas. Para a autora, portanto, as duas abordagens não são excludentes e, em conjunto, podem contribuir para um modelo que dê conta das especificidades dos povos indígenas do Oiapoque (Vidal, 1999).

Ao refletir sobre as potencialidades analíticas do mito da Cobra Grande, Vidal argumenta que, nas sociedades indígenas do norte amazônico, esse mito articula o cosmo – o mundo subterrâneo ou “do fundo”, a terra e o céu. Para muitos povos, o mito possui relação com o território conquistado, com a organização da vida em sociedade, trata de migrações de grupos em tempos históricos e, portanto, constitui-se como uma forma de esses povos pensarem sua própria história. Além disso, é símbolo referente à maloca, ao corpo, e à noção de pessoa. Em outros grupos, a Cobra está relacionada às práticas de cura e às atividades iniciáticas e xamânicas, servindo também como modelo estético e como entidade arquetípica, símbolo do “povo índio antigo”, um marcador no processo de construção da identidade/alteridade – como nos exemplos em que a Cobra Grande é o mito de origem, da gênese indígena, das migrações.

O tema da Cobra Grande, múltiplo em significados, também teria incorporado novos valores após o contato com os colonizadores e a difusão da fé cristã. Entre os Galibi-Kaliña, por exemplo, a cobra passa a representar o Diabo; os Palikur, pentecostais, possuem um discurso elaborado que dá conta ao mesmo tempo de um *corpus* mítico tradicional e das histórias bíblicas; já entre os Galibi-Marworno, encontram-se sinais de sincretismo; e entre os Kari-puna a Cobra é vista como conciliadora, não se podendo falar, entretanto, de sincretismo.

Em sua relação com o território, a Cobra Grande, habitante do “outro mundo”, e outras espécies de cobras entre as quais a primeira é a espécie mítica e paradigmática, são “donos” de algum lugar e assumem o nome dos locais que habitam. Esses territórios e localidades podem representar fronteiras e definir identidades para povos que vivem em uma mesma região e compartilham de um mesmo mito, o que evidencia a relação entre mito e território.

Quanto às migrações, a história da Cobra pode, como no exemplo dos Karipuna que migraram para o rio Curipi, simbolizar o encontro do mundo indígena com o mundo cristão, e a possibilidade de um acordo e de uma convivência pacífica. Assim, entre os Karipuna, um fato histórico bastante recente – a ocupação do Curipi – é relegado a um tempo mítico, uma mito-história que parece ser uma forma de legitimar a conquista de um território.

Entre os Palikur e os Galibi-Marworno, no entanto, a situação seria diferente, já que, para eles, ao contrário da idéia de conciliação e reciprocidade a que o mito dos Karipuna remeteria, a Cobra Grande precisa ser morta. Para esses povos, de acordo com Vidal, ela não é um mito de origem da humanidade; esta já existia e a Cobra é vista e vê os humanos como inimigos. A Cobra, para eles, coloca em destaque as lutas contra outras etnias ou contra os portugueses e piratas com que se depararam.

A autora também destaca a dimensão sociológica presente nas narrativas sobre a Cobra Grande, que revelam aspectos importantes das relações sociais vigentes entre os povos indígenas do Uaçá e apontam diferenças fundamentais entre elas. Dessa forma, a análise dos afastamentos em relação ao mesmo mito nas diferentes versões pode indicar uma estrutura própria a cada povo. A autora aponta que o mito de referência é Palikur, o que é indicado inclusive pela versão Galibi-Marworno. Em seguida, entretanto, as versões se diferem, “verificando-se uma ênfase patrifocal no discurso Palikur e matrifocal no discurso Galibi-Marworno” (Vidal, 2001), versões que são o inverso uma da outra.

A autora também mostra, ao longo de todo o livro, que, apesar do intenso contato interétnico, o perspectivismo – como descrito por Eduardo Viveiros de Castro (2002) e Tânia Stolze Lima (2005) – continuaria vigorando e pareceria ter se firmado como traço fundamental do que os índios da região definem como

“nosso sistema”, já que estes reafirmam a existência dos laços entre diferentes mundos e diferentes pontos de vista. Nas versões do mito da Cobra Grande, por exemplo, as Cobras se vêem como humanas em seu próprio mundo e vêem os humanos que capturam como caça. A carne de caça, diferente dos frutos do mar, seria uma categoria marcada pela ambigüidade, o que também é indicado pela palavra *viãd* em patoá (*viande*, em francês), usada para denominar tanto a caça quanto o inimigo.

Desse modo, entre os Palikur e Galibi-Marworno, segundo Vidal, as metamorfoses seriam contínuas e os discursos a seu respeito seriam ricos em imagens expressivas. Os pajés, para os Galibi-Marworno, seriam os únicos a enxergar os invisíveis seres do fundo e do centro, descrevendo sua aparência durante as festas e rituais. Além disso, fica patente nos mitos a importância do invólucro corporal como diferenciador dos seres do cosmo – algo já observado por Viveiros de Castro –, descrito nos mitos da região como paletós vestidos pelos seres, que fornecem a eles características específicas para quando saem de seus próprios mundos.

O livro de Vidal sobre os mitos da Cobra Grande é, assim, um trabalho instigante, que pretende indicar questões e perspectivas relevantes para a compreensão de uma realidade complexa, tratando em conjunto cosmologias indígenas e não-indígenas muito diversas. Nesse sentido, a autora mostra a convergência entre os dados etnográficos do Uaçá com as posições teóricas desenvolvidas pela etnologia brasileira nas últimas décadas – com referências, além das já apontadas obras de Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro, de Lúcia Husak van Velthem, Aristóteles Barcelos Neto e outros – que enfatizam a inclusão dos Bichos, entidades sobrenaturais e artefatos, em contextos específicos, no âmbito das redes de relações sociais. Tudo isso sem perder a dimensão da formação histórica e das relações interétnicas,

e do compartilhamento de uma cosmovisão especificamente indígena – Carib, Aruak e Tupi – mas também cristã – esta última, segundo Vidal, pouco reconhecida pela antropologia e pelo senso comum, apesar de muito presente nesses povos.

Referências Bibliográficas

- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP, Instituto Socioambiental e NUTI, 2005. 399 p.
- VIDAL, Lux Boelitz. O modelo e a marca, ou o estilo dos “misturados”: cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em 22 nov. 2009.
- _____. Mito, história e cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, 2001. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em 22 nov. 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

autora **Milena Estorniolo**
Graduada em Ciências Sociais/USP

Recebida em 22/11/2009

Aceita para publicação em 27/11/2009